



L'habitus, de la philosophie à la sociologie et retour.

Juliette Grange

► To cite this version:

Juliette Grange. L'habitus, de la philosophie à la sociologie et retour.. Marie-Anne Lescouret. Pierre Bourdieu, un philosophe en sociologie, PUF, pp.35-64, 2009. halshs-00985493

HAL Id: halshs-00985493

<https://shs.hal.science/halshs-00985493>

Submitted on 23 Mar 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Je pense en effet que, sauf à croire au miracle, on ne peut attendre le progrès de la raison que d'une action politique rationnellement orientée vers la défense des conditions sociales de l'exercice de la raison, d'une mobilisation permanente de tous les producteurs culturels en vue de défendre, par des interventions continues et modestes, les bases institutionnelles de l'activité intellectuelle. »

Raisons pratiques, p. 232.

Les concepts voyagent, ils ont une histoire au sens où ils passent d'une discipline ou d'un champ sémantique à l'autre. Parfois une science exacte emprunte au langage courant un mot qu'elle transforme en concept dans le cadre fermé d'une discipline particulière (ainsi les sciences dites "dures" puisent dans le vocabulaire commun – par exemple, chaos, trou noir, catastrophe). Des mots dont les spécialistes oublient ensuite totalement le sens initial au profit du sens précis – seul le néophyte alors s'étonne de ces emprunts.

Plus souvent les sciences humaines ont emprunté aux sciences dites naturelles ou exactes, ces emprunts sont épistémologiquement complexes mais fondamentaux pour la constitution de la sociologie particulièrement. Ainsi la notion d'intégration est passée des mathématiques aux sciences politiques puis à la langue commune. Celle d'organisation (mais aussi de consensus, de tissu social) va de la biologie aux sciences de l'homme. La notion de classe décline logique, botanique et histoire naturelle avant de fixer un sens nouveau en philosophie politique et sociale.

Qu'en est-il de la notion d'*habitus* qui semble passée telle que de la théologie à la sociologie ? Dans l'œuvre de Pierre Bourdieu, pour qui c'est un concept central, on trouvera une mise en œuvre magistrale de ce transfert.

Nous faisons l'hypothèse, pour ce qui concerne la notion d'*habitus*, mais ce pourrait être aussi le cas d'autres concepts, que l'emprunt n'est pas de même nature que celui mentionné plus haut et qu'accomplissent les sciences dites dures. Il ne s'agit pas de l'usage d'un mot acquérant un sens nouveau dans un nouveau contexte (le sens initial ne restant présent que dans une très vague imprégnation métaphorique à laquelle le spécialiste n'est d'ailleurs plus sensible). L'emprunt conceptuel pour autant, par exemple celui d'*habitus*, n'est pas une simple translation thématique, une métaphore. La notion forgée par la philosophie grecque (Aristote) et largement retravaillée par Thomas d'Aquin, semble fournir à la sociologie autre chose qu'une terminologie, elle est opératoire, elle a des conséquences théoriques.

La nature de l'emprunt à la scolastique, les autres emprunts à la philosophie (Merleau-Ponty) tout autant que l'usage particulier que fait Bourdieu du concept, travaillé tout le long de son œuvre, seront les objets principaux de cet article. C'est la dimension théorique et épistémologique qui en effet nous intéresse ici (plus que l'histoire de la pensée de Bourdieu ou celle de la propriété intellectuelle, de l'originalité ou de la trahison). Bourdieu ne nous invite-t-il pas d'ailleurs à ne plus considérer l'*habitus* avec le regard du philosophe, à quitter théologie et philosophie ?

Nous n'obéirons pas à cette injonction, mais, chemin faisant, nous retournerons la perspective, et il s'agira alors moins des emprunts de Bourdieu à la scolastique ou à la phénoménologie, que de sa contribution à la reformulation d'un concept philosophique. On se posera finalement, au travers de l'étude de l'usage de la notion d'*habitus* par Pierre Bourdieu, la question du rapport entre les sciences sociales et la philosophie.

A- Définitions de l'*habitus*.

Si les habitudes sont faites de la seule accumulation passive d'usages devenus spontanés à force d'être réitérés, on sait que l'*habitus* n'est pas un état, mais une manière d'être, une disposition physique et morale¹ de l'individu à telle ou telle action, attitude ou comportement, une "qualité durable et difficile à modifier" (c'est ainsi qu'Aristote parle de l'*hexis* que Thomas d'Aquin traduira et reformulera en *habitus*). Les dispositions procèdent des vertus et des vices qui sont résultats du processus mais aussi fondement et origine d'autres activités, mais « [...] elles sont aussi dans les choix que chacun fait et dans ce qu'il met en pratique.² »

En sociologie, l'*habitus* n'est pas une simple acquisition individuelle, il est naturellement donné ou socialement construit. Madeleine Gravitz en donne la définition³ : « Ensemble de dispositions durables où sont intégrées les expériences passées, il fonctionne comme une grille (matrice) de perceptions, jugements et actions, capables d'inspirer des activités différentes, grâce à la possibilité offerte par le système de résoudre des problèmes variés, mais cependant analogues [...] ». « L'*habitus*, comme le mot le dit, c'est ce que l'on a acquis [...]. Mais pourquoi ne pas avoir dit habitude ? L'habitude est considérée spontanément comme répétitive, mécanique, automatique, plutôt reproductive que productrice. Or, je voulais insister sur l'idée que l'*habitus* est quelque chose de puissamment générateur⁴ ».

L'*habitus* est une notion complexe à l'intersection du biologique, du psychologique et du social, à la charnière entre individu et société, extériorité et intériorité, corps et esprit, liberté et déterminisme, subjectivité et objectivité, quantitatif et qualitatif. Ce n'est pas un état interne, une propriété spontanée ou acquise du possesseur de la disposition. S'il y a eu intériorisation de l'extériorité, c'est non pas par la représentation, par l'assimilation d'une règle sociale explicite ou explicitée. L'*habitus* n'a rien à voir avec la conformité ou le conformisme. Il émerge certes au travers de pratiques accumulées. « Et voilà pourquoi celui-ci [l'*habitus* vertueux] ne peut être causé par un seul acte, mais par beaucoup⁵ ». « L'*habitus* "assure la présence active des expériences passées qui, disposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception [...] tendent [...] à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps⁶ ». [...] si bien que les actes en se multipliant engendrent dans la puissance qui est passive et mue, une certaine qualité qui a nom précisément *habitus*.⁷ »

La disposition comme "social incorporé" n'est donc ni une représentation, ni une détermination. C'est une "inclinaison à" qui se révèle seulement dans l'action, dans ce passage de la puissance à l'acte (la disposition musicale est une capacité active à l'écoute et à la pratique, on n'"est" pas mélomane comme le bois "est" inflammable). Thomas d'Aquin indique que l'*habitus*, parce qu'il n'est pas une qualité intrinsèque, n'est pensable sur le mode de l'avoir que comme une manière d'être en possession de soi-même.

« En somme, par la médiation de l'*habitus*, le *dépôt* des expériences passées se convertit en *dispositions* pour l'avenir, l'*habitude* se fait *habitus*.⁸ ». « Déjà, par définition, il convient à tout *habitus* d'avoir tendance à l'action⁹ ». « Les *habitus* sont des "principes générateurs et

¹ Habitus ne passera pas expressément dans la langue commune, bien que le dictionnaire Robert comporte une entrée et indique "manière d'être".

² Aristote, *Rhétorique*, 1388b35. Aristote utilise les termes de *pathos* (affection), *diathésis* (disposition) et *hexis* (possession).

³ *Lexique des sciences sociales*, Dalloz, 1994.

⁴ P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, 1980, p.134.

⁵ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, "La béatitude", Q. 51, art.3.

⁶ P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, p.91.

⁷ *Somme théologique*, "La béatitude", Q. 51, art.2.

⁸ Heran, p. 393.

⁹ *Ibid*, Q. 49, art.3. Cependant, il existe des *habitus* qui ne sont pas ordonnés à l'action, ils s'expliquent par la participation de l'âme à Dieu grâce à la Grâce.

organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre¹⁰ ». De plus, l'*habitus* est une valeur faite chair, il s'inscrit physiquement, marque le corps, l'apparence en même temps que les mœurs. La disposition est ce qui paraît désormais naturel et agréable à l'individu. « Quand quelqu'un est en possession d'un *habitus*, ce qui est en conformité avec son *habitus* devient pour lui une chose aimable en soi parce qu'elle lui est pour ainsi dire connaturelle, dans la mesure où l'accoutumance et l'*habitus* finissent par être une seconde nature¹¹ ». « L'*habitus* "est histoire faite nature, ou quasi-nature"¹² ».

Le sujet ne recourt donc pas à la réflexion pour agir conformément à l'*habitus*, celui-ci à l'évidence d'une bonne pratique. Il se rapproche ainsi du tempérament (la douceur, l'élégance, l'agressivité, la politesse) si l'on entend non une caractéristique individuelle donnée, mais ce qui apparaît comme aller de soi dans la personnalité. « ... *habitus*, système de dispositions durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement 'réglées' et 'régulières' sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles¹³ ». « L'*habitus* "incline continûment à faire de nécessité vertu en inclinant à des 'choix' ajustés à la condition dont il est le produit [...]. Il est ce qui fait que l'on a ce que l'on aime parce que l'on aime ce que l'on a¹⁴ ».

Les dispositions de l'*habitus* ne conduisent donc pas de manière déterminée à une action déterminée et Bourdieu prendra grâce à la notion de solides distances non seulement avec le behaviorisme, mais avec la psychologie en général, tout autant qu'avec l'idée de détermination sociale. Les conduites ainsi peuvent être réglées sans être le produit de l'obéissance à des règles. L'*habitus* n'est pas détermination. S'il est structuré par les pratiques antérieures du sujet, l'actualisation de la disposition dépend du contexte mais n'exclut pas que soient générés à partir de lui des pratiques nouvelles. La volonté libre et la détermination ne s'opposent pas, mais s'entrelacent : « Système subjectif, non individuel des structures intériorisées, schème de perception et d'action¹⁵ ». « Étant le produit de l'incorporation de la nécessité objective, l'*habitus*, nécessité faite vertu, produit des stratégies qui, bien qu'elles ne soient pas le produit d'une visée consciente de fins explicitement posées sur la base d'une connaissance adéquate des conditions objectives, ni d'une détermination mécanique par des causes, se trouvent être objectivement ajustées à la situation¹⁶ ». L'*habitus* est ordonné à des actions particulières, sans être totalement déterminé¹⁷.

L'*habitus* n'est pas un *habit*, un costume ordinaire, n'importe quel vêtement. Habit de moine ou de chevalier, « il s'agissait d'une *apparence établie* donnant à voir de quelles fonctions le porteur était, dans tous les sens du terme, *investi* et l'autorisant à agir conformément à ses fonctions¹⁸ ». L'*habitus* est dans ce lien entre le sujet (l'homme qui porte le vêtement) et l'objet (le vêtement), dans le port, l'attitude, la manière active de porter l'habit, entre être et avoir, corps et esprit, changement actif et état. « Entre l'être qui porte un habit et l'habit porté,

¹⁰ P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, p.88.

¹¹ *Somme théologique*, "La béatitude", Q. 78, art.2.

¹² P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, p.179.

¹³ P. Bourdieu, *Esquisse...* p.175, *Le Sens pratique*, p.88.

¹⁴ P. Bourdieu, *La Distinction*, p.195.

¹⁵ P. Bourdieu, *Esquisse...* p.175.

¹⁶ « Fieldwork in philosophy », in P. Bourdieu, *Choses dites*, Minuit, 1987, p.21.

¹⁷ Thomas, *op. cit.*, Q. 49, art. 1.

¹⁸ Héran, *op.cit.* p. 389, n. 1. Nous devons à l'excellent article de François Héran une part importante de nos réflexions.

il y a toujours un intermédiaire, le port de l'habit.¹⁹ » La disposition se donne dans l'action, elle habilite, elle donne capacité à celui qui agit.

L'habit ne fait donc pas le moine. C'est l'unité active du sujet et de l'objet, la présence d'un statut dont la définition est sociale, mais qui dépend aussi de la capacité (de l'habileté) personnelle à la mettre en acte, à "porter" l'habit, qui importent²⁰. L'*habitus* est donc médiation « *quod inter habentem indumentum et indumentum quod habitus est habitus medius*²¹ ».

B- Durkheim et Max Weber.

Pierre Bourdieu déclare avoir moins emprunté à Thomas d'Aquin que systématisé et étendu l'usage de la notion d'*habitus*, déjà présente quoique peu travaillée dans la terminologie de ses prédécesseurs, particulièrement Durkheim et Weber. La capacité, la manière d'être qui est donc disposition à agir, à percevoir et à penser est présentée par Durkheim comme étant le résultat de l'éducation. Du moins, de l'éducation moderne dans la définition qu'elle acquiert depuis la création, par la christianisation, de l'intériorité subjective. L'éducation n'est alors plus l'acquisition d'une série de capacités particulières ou de connaissances définies (qui pouvaient, souligne Durkheim²², être acquises encore à Rome auprès de maîtres séparés). Avec la conception chrétienne de la personne, il s'agit « d'agir sur la personnalité dans ce qui fait son unité fondamentale », son « état profond²³ ». Il ne s'agit pas « [...] d'avoir appris ceci ou cela, de savoir discerner certains rites ou prononcer certaines formules, de connaître certaines croyances traditionnelles.

Le christianisme consiste essentiellement dans une attitude de l'âme, dans « un certain *habitus* de notre être moral²⁴ » comme acquisition d'une disposition de l'âme. Cette conception chrétienne de l'éducation sera par la suite transposée dans l'éducation moderne par les humanités (il ne s'agira plus alors de faire un chrétien, mais, nous dit Durkheim, de faire un homme « [...] non de donner à l'enfant des connaissances plus ou moins nombreuses, mais de constituer chez lui un état intérieur et profond, une sorte de polarité de l'âme qui l'oriente dans un sens défini, non pas seulement dans l'enfance, mais pour la vie.²⁵ ». C'est en ce sens que la littérature, l'histoire, les sciences sont conjointement formatrice d'un *habitus* comme manière d'être au monde, d'une attitude fondamentale à la fois morale et sociale, et non seulement de connaissances particulières. Cette culture n'est pas seulement formation de la raison, mais "formation intégrale de l'homme²⁶". La culture est donc un *habitus* comme attitude mentale intériorisée et naturalisée, une forme (au sens aristotélicien) génératrice d'actes particuliers. Ce n'est pas simplement une "mentalité" ou un esprit du temps, mais une affinité profonde entre les personnes.

Weber dans *Économie et société* utilise la notion d'*habitus* pour tenter de cerner l'influence sur la conduite de la vie de la prière et de la dévotion, du rite en général. Quelle est la relation entre les gestes très réglementés et très fréquemment répétés par exemple et la disposition intérieure ? Qu'est-ce qu'un *habitus* spirituel ? Engage-t-il le corps et l'esprit ? Selon quelles modalités ? La rupture rituelle d'avec le quotidien, la cérémonie ou le rituel, les pratiques ascétiques ou répétitives (psalmodies, gestes ou exercices planifiés) ont à voir avec la vie intérieure. C'est ici toute la complexité de la notion de disposition qui se déploie à propos du sentiment religieux.

¹⁹ Aristote, *Métaphysique*, Delta, 20, trad. Pierrow Zevort, 1840, t. I.

²⁰ *Male habitus* (malade) désigne l'ensemble de l'apparence externe qui traduit la mauvaise santé.

²¹ *Somme théologique*, Q. 49, art. 1.

²² *L'Évolution pédagogique en France*, PuF Quadrige, 1990, p. 36-37.

²³ *Ibid*, p. 37.

²⁴ *Ibid*.

²⁵ *Ibid.*, p. 38.

²⁶ *Ibid.*, p.399.

Pour être plus précis, on peut noter remarquer que Bourdieu, s'il évoque d'abord Durkheim comme précurseur de son emploi de la notion d'*habitus*, et bien qu'il connaisse très précisément le texte de *L'Évolution pédagogique*, ne s'y réfère qu'indirectement. Dans les textes de la période 1964-1968, il tente en effet de mettre en évidence un *habitus* de classe, autrement dit de faire apparaître les particularités de deux groupes sociaux antagonistes définis d'abord par leur situation économique. Dans cette première définition, assez simpliste, l'*habitus* est défini comme « somatisation des structures objectives²⁷ ». Nous trouvons ici une conception assez déterministe de l'*habitus* qui réunit l'*ethos* (la manière de percevoir le monde social et d'agir sur lui) et l'*hexis* (la disposition corporelle) et semble dépendre mécaniquement de l'appartenance de l'individu à tel ou tel groupe social. Nous sommes alors assez loin de la définition durkheimienne et également des usages antiques et médiévaux du terme.

Bourdieu minimise l'apport direct d'Aristote et Thomas d'Aquin. Il le fait pour une part à juste titre car il n'a en effet aucunement pour but d'approcher attentivement l'usage philosophique antérieur du concept dans la théologie morale de l'un ou l'autre philosophe. Pour une autre part, il dénie tout emprunt pour des raisons théoriques (qui tiennent au statut de la notion). « Le principal intérêt de l'*habitus* à ses yeux tient aux services qu'il est capable de rendre. Il permet, selon lui, de lever un certain nombre de fausses alternatives encombrant la réflexion sociologique, comme celles qui opposent l'individuel et le social, la liberté et le déterminisme, le subjectif et l'objectif, le qualitatif et le quantitatif, le micro et le macro et ainsi de suite.²⁸ »

Le véritable tournant dans l'usage que fait Bourdieu de l'*habitus* se situe bien en 1967 dans la postface qu'il donne à sa propre traduction de l'ouvrage d'Erwin Panofsky *Architecture gothique et pensée scolastique* (Minuit). À partir de là la notion prend une véritable épaisseur et ne cessera dès lors d'être travaillée. On peut faire l'hypothèse qu'à l'occasion de cette postface, Bourdieu a lu ou relu Thomas d'Aquin²⁹ et, bien qu'étant totalement étranger à l'objet principal de la réflexion du Docteur angélique (l'acquisition des vertus chrétiennes comme dispositions durables), l'idée de vertu ou de capacité naturelle), sa force théorique nourrit la réinterprétation (qui est aussi une trahison) qu'il en fait lui-même.

Cette réinterprétation est en effet un renversement. Si l'*habitus* chez Thomas et Aristote caractérise l'humanité (les animaux n'ont pas d'*habitus* non plus que Dieu qui est totalement en acte), cette anthropologie est ordonnée par une théologie ; les vertueux sont disposés par une certaine qualité de l'âme (les dispositions s'inscrivent dans l'âme) au bien agir. Bourdieu renverse la perspective ; aucun Bien n'ordonne l'*habitus* vertueux, mais ce sont des *habitus* qui construisent ce que les hommes considèrent comme le Beau et le Bon.

Panofsky met en évidence l'habitude mentale, l'affinité profonde commune aux cathédrales gothiques et à la *Somme théologique*, une manière connexe de construire édifices et livres est présente en acte dans les réalisations : il ne s'agit pas d'une vague analogie intellectuelle, de la traduction allégorique d'un concept, esprit des temps. Mais Panofsky apporte plus encore à Bourdieu que la considération des œuvres et non des intentions. C'est la relation entre l'individualité et la collectivité telle qu'il l'envisage qui apparaît suggestive pour ce dernier. « Opposer l'individualité et la collectivité pour mieux sauvegarder les droits de l'individualité créatrice et les mystères de la création singulière, c'est se priver de découvrir la collectivité au cœur même de l'individualité, sous la forme de la culture – au sens de cultivation ou de *Bildung* – ou pour parler le langage qu'emploie M. Erwin Panofsky, de l'*habitus* par lequel le créateur participe de sa collectivité et de son époque et qui oriente et dirige, à son insu, ses

²⁷ *Entretien télévisuel*, 1991, La 5^e,

²⁸ F. Heran, *op. cit.*, p. 387.

²⁹ Cf. G. Rist, "L'*habitus* selon Bourdieu", p. 204. Cet article fait le point sur les parallélismes de formulation entre Thomas et Bourdieu.

actes de création les plus uniques en apparence.³⁰ » Le concept d'*habitus* n'est pas médiation entre puissance et acte, mais dans les œuvres présence complexe du génie individuel et de la culture collective.

C- Les techniques du corps, Merleau-Ponty et Mauss.

« On peut comprendre rétrospectivement – en fait, les choses ne se passent pas comme ça dans la réalité de la recherche – le recours à la notion d'*habitus*, vieux concept aristotélicien-thomiste que j'ai complètement repensé, comme une manière d'échapper à cette alternative du structuralisme sans sujet et de la philosophie du sujet. »

Choses dites, Minuit, 1987.

Au-delà du sens aristotélicien ou thomiste du concept, Bourdieu, lorsqu'il donne plus de densité théorique à la conception simpliste des premières années, opère un déplacement de l'esprit vers le corps, de la disposition morale ou spirituelle à vers l'*habitus* corporel, et ainsi renverse la perspective théologique ou métaphysique en philosophie matérialiste. Pour Thomas d'Aquin au contraire, les activités naturelles du corps ne sont pas ordonnées par des *habitus*. « Donc, en tant que l'*habitus* implique disposition à une opération, aucun ne se trouve principalement dans le corps comme dans un sujet. L'activité corporelle en effet, vient toujours d'une activité naturelle du corps ou de l'âme qui le meut.³¹ » « Si les opérations de l'âme peuvent s'effectuer par le moyen du corps, les "dispositions" sont, elles aussi, principalement dans l'âme.³² » Non seulement l'*habitus* n'est pas une disposition intérieure, mais en tant que corporel, il n'a rien de naturel, il est socialement construit.

Il s'agit ainsi d'éviter ce qu'il nomme « l'anthropologie imaginaire du subjectivisme » (*Le Sens pratique*). « Parler d'*habitus*, c'est poser que l'individuel, et même le personnel, le subjectif, est social, collectif. L'*habitus* est une subjectivité socialisée.³³ » C'est affirmer que la personne est sans autonomie propre, qu'elle ne produit pas *sui generis* ses propres déterminations. « L'évidence de l'*individuation biologique* empêche de voir que la société existe sous deux formes inséparables : d'un côté les institutions qui peuvent revêtir la forme de choses physiques, monuments, livres, etc. ; de l'autre les dispositions acquises, les manières durables d'être et de faire qui s'incarnent dans des corps (et que j'appelle des *habitus*). Le corps socialisé (ce que l'on appelle l'individu ou la personne) ne s'oppose pas à la société : il est une de ses formes d'existence.³⁴ »

Le rejet par Bourdieu de l'idée de l'intelligibilité du sujet en tant que tel est radicale et sans nuance (et vise aussi bien le sujet kantien que husserlien ou sartrien). La subjectivité qui s'expose dans le corps socialisé est bien différente également de la personnalité profonde, de l'attitude de l'âme qu'évoquait Durkheim. L'*habitus* permet à Bourdieu de se départir du subjectivisme moderne, tout autant que de l'objectivation (celle du structuralisme en particulier) : aucun modèle abstrait, aucune règle ne peut être isolée des pratiques. Il n'y a pas d'éthique hors des valeurs faites corps qui se donnent à voir dans l'action. Il permet également d'« [...] échapper au *réalisme de la structure* auquel l'objectivisme, moment nécessaire de la rupture avec l'expérience première et la construction des relations objectives conduit nécessairement lorsqu'il hypostasie ses relations en les traitant comme des réalités déjà constituées en dehors

³⁰ Panofsky, *op. cit.*, p. 142.

³¹ Thomas, *op. cit.*, Question 5, art. 1.

³² *Ibid.*

³³ P. Bourdieu, *Réponses*, Seuil, 1992, p.101.

³⁴ *Questions de sociologie*, Minuit, p. 29.

de *l'histoire* de l'individu et des groupes, sans retomber pour autant dans le subjectivisme, totalement incapable de rendre compte de la nécessité du monde social.³⁵ »

Les dispositions seront donc plus incorporées qu'intériorisées, et, bien qu'elles soient plus collectives qu'individuelles, c'est dans la singularité des corps concrets qu'elles se font jour : « [...] le collectif qui est déposé *en chaque individu* sous forme de dispositions durables, comme les structures mentales³⁶ » n'est pas par conséquent un ensemble de représentations : « en outre tous les principes de choix sont incorporés, devenus postures, dispositions des corps : les valeurs sont des gestes, des manières de se tenir debout, de marcher, de parler. La force de l'*ethos*, c'est que c'est une morale devenue *hexis*, gestes, postures.³⁷ »

On retrouve ici l'expression de l'*habitus* que Bourdieu a exprimé dans ses textes de jeunesse : « or, il faut admettre que les techniques du corps constituent de véritables systèmes solidaires de tout un contexte culturel. Ce n'est pas le lieu d'analyser les habitudes motrices propres au paysans béarnais, cet *habitus* qui dénonce le *paysanás*, le paysan lourdaud. L'observation populaire saisit parfaitement cet *exis* qui sert de fondement aux stéréotypes ». Et plus loin on trouve l'expression suivante « l'*habitus* du paysan comme vérité synthétique³⁸ ». La notion d'agent émerge de ce travail théorique. Il n'est pas un sujet au sens philosophique, il n'a pas d'intériorité, mais en même temps le social ne lui est pas extérieur, n'a pas d'objectivité abstraite. Une force de dialectique (« objectivation de la subjectivité et subjectivation de l'objectivité³⁹ ») fait de l'*habitus* un médiateur entre intériorité et extériorité. Cette fonction complexe tient au travail théorique accompli par Bourdieu sur la notion à partir de l'ouvrage de Panofsky.

Le terme de "techniques du corps" trahit ici l'origine du concept et d'ailleurs Bourdieu se réfère explicitement à Mauss⁴⁰ : la démarche du paysan, son rythme, la coupe du vêtement, les expressions, la posture des bras et des jambes, la manière de danser, tout cela à un sens, est ordonné par "un principe unificateur". De même la "tenue" (à tous les sens du terme) des citadins est elle-même unifiée et immédiatement perceptible pour l'observateur. Et c'est bien le corps qui est marqué socialement, l'*habitus* étant alors « ce qui est vécu comme naturel, ce sur quoi l'action consciente n'a pas de prise⁴¹ ». À l'interface entre psychologie individuelle, disposition physique et représentation collective.

La naturalisation dans l'allure et la tenue de pratiques sociales déterminées, ce qu'est l'*habitus* dans la première partie de l'œuvre de Bourdieu, a donc acquis au contact de la l'analyse de Panofsky et de la relecture probable de Thomas d'Aquin, une complexité nouvelle. Bourdieu à partir de là réinvente le concept. La disposition n'est plus intégration du code ou de la règle. L'*habitus* a une dynamique, il inclut un espace de liberté, il n'est plus une simple détermination. « L'*habitus*, comme tout art d'inventer, est ce qui permet de produire des pratiques en nombre infini, et relativement imprévisibles (comme les situations correspondantes) mais limitées dans leur diversité.⁴² »

Certes l'*habitus* impose une forme de choix qui peut paraître illusoire, il amène à faire de nécessité vertu, mais, s'il est soumission au passé et à la société, il est aussi entre deux, transformation, changement. Le sujet n'est plus alors réduit à un corps, il n'est pas le lieu de l'empreinte de la société, il y a une ressource d'action dans l'*habitus* qui n'est pas seulement

³⁵ *Le Sens pratique*, 1980, p. 87-88.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Idem*, p. 133, 134.

³⁸ Bourdieu, "Célibat et condition paysanne", in *Études rurales*, n° 5-6, avril-sept 1962, p. 99 et suiv.

³⁹ *Le Sens pratique*, op. cit. p. 246.

⁴⁰ Marcel Mauss, "les techniques du corps", in *Sociologie et anthropologie*, PuF 1973, p. 365-390.

⁴¹ *Idem*, p. 100.

⁴² *Le Sens pratique*, op. cit., p. 93.

répétition mais invention. Domine cependant chez Bourdieu la détermination : « cette autonomie est celle du passé agi et agissant qui, fonctionnant comme du capital accumulé, produit de l'histoire à partir de l'histoire et assure ainsi la permanence dans le changement qui fait l'agent individuel comme monde dans le monde.⁴³ » L'emprunt à Panofsky, le travail des notions déjà présentes chez Durkheim, Weber ou Mauss, transforme le concept qui devient alors une sorte de "boîte noire" évoluant en tant que telle avec la pensée de Bourdieu.

D- Divergence sur le sujet.

Bourdieu n'est certes ni réaliste ni thomiste, l'emprunt est donc clairement indirect⁴⁴ et comme il le déclare lui-même c'est Panofsky et non Aristote relu par Thomas d'Aquin qui l'inspira. Cependant la complexité de la notion aristotélicienne et thomiste a permis à Bourdieu de travailler à la construction d'une autre complexité, celle d'un concept fondamental pour la sociologie. Il est clair cependant que l'*habitus* est une construction sociale et non une réalité substantielle. Par ce concept, la société, tout autant que le sujet individuel, s'efface au profit d'une interface non substantielle qui ne se donne pas non plus dans une structure ou un ensemble de déterminations, mais uniquement dans des pratiques, dans des dispositions à agir, dynamiques et en perpétuelle transformation. On pourrait dire que c'est cet aspect du concept d'*habitus* que Bourdieu retravaille à partir de Saint Thomas. Il n'y a plus de détermination qui va de la société vers l'individu ou le sujet, l'un et l'autre étant déjà constitués, mais l'*habitus* désigne le processus même de socialisation, l'existence de la société dans et par l'individu. « La propriété s'approprie le propriétaire par un processus purement social et quasi magique de socialisation⁴⁵ ». Société et sujet n'ont aucune "réalité" autre que ces "tendances à être".

Bien qu'il soit difficile à modifier, l'*habitus* lui-même n'a pas de substance, seules les pratiques sont significatives. « Pour la tradition thomiste, l'*habitus* est ce qui permet à l'action humaine de se dérouler spontanément avec assurance et plaisir [...]»⁴⁶. Mais ceci évidemment chez Bourdieu sans qu'existe un univers ordonné par Dieu, sans que la société elle-même n'ait aucune réalité substantielle.

La notion d'*habitus* permet à Bourdieu d'échapper au subjectivisme, de critiquer le "Je phénoménologique" de la philosophie sartrienne⁴⁷. Non seulement le garçon de café qui joue son propre rôle n'a pas de liberté au sens d'une "possibilité absolue" d'un sujet⁴⁸, mais pour Bourdieu, il n'y a pas d'action intentionnelle à proprement parler. C'est du seul "schéma corporel" de Merleau-Ponty que Bourdieu admet s'inspirer. Le sujet n'est ni psychologique, ni phénoménologique, ni transcendantal, mais c'est d'abord un corps agissant, qui, en tant que corps socialisé, est médiateur entre subjectivité et détermination. Bourdieu donc empruntera cette notion de "schéma corporel" à la philosophie de Merleau-Ponty et l'utilisera donc comme interface, lieu du sens, rencontre entre une mémoire inconsciente ou irréfléchie issue du passé, et l'action présente.

Ce qu'emprunte Bourdieu à Merleau-Ponty n'est donc qu'une part très restreinte de sa doctrine⁴⁹. Certes, rompant avec la conception abstraite et intellectualiste du sujet, Merleau-Ponty enracine la conscience dans le corps et fait de celui-ci l'ancrage concret de l'intention-

⁴³ *Ibid.*, p. 94.

⁴⁴ G. Rist dans son article par ailleurs excellent se livre à une comparaison trop fortement attachée au détail des doctrines.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 96.

⁴⁶ Rist, art. cit. p. 211.

⁴⁷ *Actes de la recherche en sciences sociales*, "Le mort saisit le vif".

⁴⁸ *Le Sens pratique*, p. 88-89.

⁴⁹ L'apport de Husserl, quant à lui, est indirect. L'habitualité husserlienne est la constitution de la subjectivité à partir de ses *habitus*. L'intentionnalité de la conscience se recompose et se modifie sans cesse par l'action et l'intersubjectivité qui met en place de nouvelles potentialités.

nalité. Pour le phénoménologue, le corps n'est pas une généralité anonyme, une modalité d'apparition du biologique, mais la racine de la subjectivité. Cette dimension disparaît totalement dans la doctrine bourdieusienne pour laquelle le corps n'est pas la racine de la conscience du sujet, mais le support actif de la somatisation du social.

Bien qu'il propose une phénoménologie du corps plutôt que de la conscience, Merleau-Ponty raisonne à partir d'une définition essentialiste de la subjectivité : « L'habitude exprime le pouvoir que nous avons de dilater notre être au monde, ou de changer l'existence en nous annexant de nouveaux instruments.⁵⁰ » La conscience même si elle est capable d'intérioriser des habitudes culturelles existe au préalable. Alors que, pour Bourdieu, l'*habitus*, corporel est la *relation* dynamique entre passé et futur, relation sans préalable comme sans fondement. Récapitulation, transformation ou invention, elle n'est jamais "donnée", et pas seulement parce qu'elle est socialement construite. Elle n'apparaît comme naturelle qu'a posteriori. Aucun sujet n'est le réceptacle des déterminations.

L'*habitus* ne modifie pas un Moi qui aurait un fond d'existence pré-sociale, ou qui permettrait aux impressions passées d'être toujours actuellement là (Husserl), aucun sujet intentionnel ou rationnel. Tel est le schème kantien ; il ne se donne que dans son effectuation, « on ne dispose d'aucun exemple de construction sociale d'incorporation ou de transmission de ces dispositions. On n'a aucune indication sur la matière dont on peut le construire, ni sur la façon dont elles agissent.⁵¹ ».

Les régularités qui apparaissent dans les pratiques ne tiennent pas à l'obéissance des sujets à des règles de vie et la disposition n'entraînent pas au respect volontaire d'une prescription explicite⁵². « L'*habitus* comme système de schèmes qui orientent tous les choix sans accéder jamais à l'explication complète et systématique fonde la capacité d'adaptation, l'adaptation aux circonstances singulières, plus efficace pour préserver ce qui n'est ni une norme, ni une règle, ni une loi.⁵³ »

« Le réel est relationnel⁵⁴ » écrit Bourdieu qui conçoit l'*habitus* comme la relation entre subjectivité et objectivité, liberté et détermination. Celui-ci socialise l'individu et individualise le social dans une pratique qui mêle symbolique et matérialité. « Les orientations définissent le projet d'une "théorie de la pratique" qui unifie toute la démarche de Bourdieu et confère, bien que celui-ci récuse le terme, une dimension authentiquement philosophique⁵⁵ ».

Raymond Boudon opère sur ces faits essentiels quelques subtils déplacements qui l'amènent à confondre sujet et individu et ainsi valider sa conception de l'*homo œconomicus* qu'il présente comme une nouvelle version de l'individualisme méthodologique weberien. Pour combattre l'interprétation bourdieusienne de la disposition, il évoque l'emprunt de Durkheim à Aristote : « É. Durkheim comme M. Weber empruntent la notion d'*habitus* à la tradition aristotélicienne, qu'ils suivent à peu près textuellement sur ce point. Chez Aristote, le concept d'*hexis* – que Thomas d'Aquin traduit par *habitus* – désigne les dispositions psychiques qui peuvent être influencées par exemple par l'éducation, mais qui ne sont ni inconscientes, ni soustraites à l'action de la volonté, ni déterminées par la seule position dans le système de stratification sociale ; de plus, ces dispositions ne déterminent nullement de manière mécanique ni les représentations ni les actions du sujet. Il faut les concevoir plutôt

⁵⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 168.

⁵¹ Bernard Lahire, *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu, dettes et critiques*, La découverte, 2001, p. 210, qui propose à partir d'un canevas piagétien, une approche individuelle et plurielle de l'*habitus* en terme d'assimilation/accommodation.

⁵² Bourdieu, « Les stratégies matrimoniales. », art. cit., p. 130.

⁵³ *Ibid.*, p. 171-172.

⁵⁴ *Raisons pratiques*, p. 17

⁵⁵ Pierre Macherey, *La Pensée*, 2002, n° 330, p.137.

comme des cadres ou des guides, dont le sujet peut se détacher avec plus ou moins d'aisance. C'est pourquoi É. Durkheim peut voir dans l'éducation non un dressage, une inculcation ou une programmation mais un processus qui contribue à accroître l'autonomie de l'individu.⁵⁶ »

La définition de l'*habitus* par R. Boudon repose sur une série de confusions. Première confusion, le mot de psychologie qui signifie connaissance de l'âme chez Aristote, est ici confondu avec la psychologie au sens de l'*homo aequalis* moderne. Par conséquent le terme de disposition psychique ou de psychologie sont à dessein ambigus dans le texte ci-dessus. La psyché aristotélicienne subit un déplacement et devient le sujet de l'individualisme méthodologique auquel elle apporte toute la force et l'autorité du stagiride et de Thomas d'Aquin. « L'*hexis* se définit par ses actes et ses objets.⁵⁷ » écrit pourtant Aristote, pour souligner que c'est la manière d'agir qui est constitutive, non une intériorité psychique (absente dans sa philosophie).

Deuxième confusion, Durkheim ou Weber ne reprennent pas telle quelle la doctrine aristotélicienne. Nous avons vu que Durkheim s'attache à définir le sujet intériorisé et cultivé de l'universalisme moral moderne. Max Weber, quant à lui, s'efforce de cerner un *habitus* qui est de l'ordre de la construction socio-historique, étranger aux vertus aristotéliciennes ou thomistes.

L'individu tel que le sous-entend Boudon est compétent, il a des aptitudes cognitives même s'il ne saisit pas toujours les raisons de ses propres actions. Il participe d'une société où s'entremêlent idéologies et croyances. L'individu opère bien des choix en termes de valeurs et de sentiments moraux, mais ceux-ci sont tels parce qu'ils ont une "raison", une justification plus ou moins clairement perçue et revendiquée par l'individu qui réfléchit sur son action. La société est traversée par un ensemble de justifications collectives qui, sans être logiques ou universellement valides au sens du rationalisme moderne, peuvent s'exposer objectivement, car elles ont une cohérence.

Les dispositions, alors, sont de nature cognitives. Dans l'ontologie sociale subjective boudonienne, on tente d'approcher dans le sujet les "raisons" de ses croyances et de ses actions et de même celles qui forment une forme d'intentionnalité sociale que l'on peut aborder de manière à la fois compréhensive et quantifiée.

E- Pascal et la critique de la raison scholastique.

Bourdieu reprend par ailleurs avec ironie l'expression *scholastic view* qu'il dit emprunter à Austin pour désigner l'illusion dans laquelle est le *lector* qui prend les mots pour les choses. À partir d'un point de vue qui est fondateur, tout en étant lui-même sans fondement (et sans nécessité de justifier sa démarche fondatrice), celui-ci est pris dans un rêve d'omnipotence et de transparence.

Dans la *scholé*, le lecteur ne réfléchit pas aux conditions de la véridicité de son discours : la *scholastic fallacy* place à la racine du discours un méta-discours qui fait fi des conditions socio-historique de la vérité qu'il établit. La critique de la raison scholastique⁵⁸ ou de la tradition lettrée affirme que ce point de vue sans point de vue qu'est la position du *lector*, parce qu'il nie tout implicite, efface son propre *habitus*. Le travail à la fois anthropologique et épistémologique de Bourdieu rendra explicite ce refus de tout implicite, explicitera l'implicite caché de celui qui prétend penser à partir d'une situation sans *habitus*. Toute activité a au contraire des conditions sociales et politiques, recherche scientifique et philosophie ne sont pas contemplation, inspiration (*theoria*), mais des actes dont il faut tendre à mettre au jour les attendus implicites de leur exercice.

⁵⁶ R. Boudon, *Dictionnaire de la sociologie*, Larousse, 1989, article *Habitus*.

⁵⁷ *Éthique à Nicomaque*, IV, 4, 1122 b1.

⁵⁸ Première partie des *Méditations pascaliennes*.

Bourdieu propose alors « [...] une *anthropologie* au sens kantien du terme, mais qui a ceci de distinct qu'elle englobe explicitement les activités de l'analyste lui-même.⁵⁹ » Et c'est Panofsky qui a ici fourni les idées-forces concernant l'articulation du génie individuel et de la culture collective dans les œuvres d'art et de pensée. Idées-forces que le sociologue réinterprétera en termes de détermination réciproque de l'individu et de la société. Il a aussi attiré l'attention de Bourdieu sur le contenu même de la pensée scholastique : la méthode de la *disputatio* visant à opposer et à concilier des positions contraires, un point de vue scholastique au sens de scolaire, point de vue de l'école, jusqu'aujourd'hui. La culture alors est un *habitus* compris comme « un ensemble de schèmes fondamentaux préalablement assimilés, à partir desquels s'engendrent, selon un art de l'invention analogue à celui de l'écriture musicale, une infinité de schémas particuliers [...] »⁶⁰.

Pascal⁶¹ est appelé pour fournir la clé de la position du sociologue : « par l'espace l'univers me comprend et m'engloutit comme un point : par la pensée je le comprends. » Connaître et reconnaître les conditions socio-historiques est ce qui me permet de les surmonter. Alors que la hautaine position du *lector* et sa supposée liberté conservent l'implicite comme implicite. Par conséquent, Thomas d'Aquin ne fournit pas seulement à Bourdieu l'instrument d'un retravail de la notion aristotélicienne d'*hexis*, mais l'idée que les textes sur l'*habitus* sont porteurs eux-mêmes d'un *habitus*, un mode d'exposition. Et cet *habitus* que la philosophie (devenue par là même sociologie) prétend renverser.

La critique de la raison scholastique est d'abord celle d'un esprit sans matière et d'une âme sans corps. Le corps étant alors saisi du seul point de vue « quasi-anatomique, donc typiquement scholastique sur le corps en extériorité⁶² », du corps chose, compris du dehors, « [...] qui s'oppose au corps habité et oublié, éprouvé de l'intérieur comme ouverture, élan, tension ou désir, et aussi comme efficence, connivence et familiarité [...] »⁶³.

Le spectateur scholastique omet l'agent réel, subjectif et objectif, esprit et matière, compris dans le monde et parfois le comprenant. Et c'est l'*habitus*, concept décidément arraché à la scholastique et entièrement retourné contre elle, qui résume cette philosophie matérialiste de la connaissance qu'est la sociologie. « C'est précisément la notion d'*habitus* qui restitue à l'agent un pouvoir générateur et unificateur, constructeur et classificateur, tout en rappelant que cette capacité de construire la réalité sociale, elle-même socialement construite, n'est pas celle d'un sujet transcendantal, mais celle du corps socialisé [...] »⁶⁴. Le corps n'est plus un empêchement à la connaissance, mais sa base.

Ce que la philosophie scholastique préfère et met en scène dans l'exercice académique de la *dissertation* : s'attacher à opposer théoriquement des points de vue antagonistes. Depuis la *Somme théologique* jusqu'à l'exercice scolaire, on a là le pain quotidien de la philosophie, sommée d'argumenter en opposant ou conciliant deux thèses. La vision scholastique sous-entend que toute action est le fruit d'un dessein préalable explicite. Au contraire, l'*habitus* mêle ce qui est d'ordinaire séparé. Est premier « le sens pratique de l'*habitus* habité par le monde qu'il habite, *pré-occupé* par le monde où il intervient activement [...] »⁶⁵. La connaissance s'origine là. « L'existence humaine, l'*habitus* comme social fait corps, est cette chose du monde pour laquelle il y a un monde⁶⁶ ».

⁵⁹ Loïc Wacquant, introduction à *Réponses* de Pierre Bourdieu, Seuil, 1992, p. 14.

⁶⁰ Panofsky, *op. cit.*, p. 151-152.

⁶¹ *Pensées*, Br 348.

⁶² *Méditations pascaliennes*, p. 160.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Idem*, p. 164.

⁶⁵ *Idem*, p. 170.

⁶⁶ *Réponses*, p. 103.

Pas plus que l'*habitus* n'est une disposition substantielle⁶⁷, le "sujet" n'est d'emblée conscient de lui-même. Dans une certaine mesure il ne peut l'être finalement : cet implicite de l'*habitus* ne s'explique que partiellement par la voie d'un autre implicite : la connaissance. Cette philosophie pratique et matérialiste qu'est en acte la sociologie pratiquée et pensée par Pierre Bourdieu s'assortit d'une vive nécessité, présente dès l'origine de la discipline (Auguste Comte) : la sociologie comme manière neuve de faire de la philosophie réfléchit son fondement épistémologique et se faisant a un rôle politique. Si l'*habitus* en général n'est pas simple détermination, mais détient une part d'invention, l'*habitus* scientifique génère de la liberté. L'incorporation subjectivante de la domination est une sujétion, vecteur de la domination. La conscience critique de cette intériorisation, sa dénonciation n'est pas la démarche d'émancipation d'un sujet libre. Les individus ne peuvent se déprendre entièrement de l'intériorisation des contraintes. La sociologie aura pourtant, comme science, une fonction en partie émancipatrice. « Bourdieu se situe donc en rupture épistémologique avec la sociologie existante, non pas en vertu de ses seuls choix de méthode, mais également en fonction de cette conviction plus insolite selon laquelle le sujet de la connaissance est lui-même un produit de la société dans laquelle il vit, apprend et comprend. C'est pourquoi Bourdieu appelle à une "sociologie de la connaissance sociologique"⁶⁸ ».

Les fées qui se penchent sur la sociologie à sa naissance, dans les premières années du XIX^e siècle, firent le vœu de trouver à la crise politique et sociale une réponse inédite : une nouvelle forme de connaissance pour un autre projet des Lumières, une connaissance autrement libératrice, une libération collective passant par une forme de connaissance de soi comme société des individus collectivement organisés. Bien plus tard, ajoutant au réformisme des Pères fondateurs l'idée marxienne d'une connaissance scientifique de la domination comme fin active de la domination, Bourdieu affirme que l'objectivation critique de l'implicite n'est pas sans effets sociaux. De "l'expérience subjective du monde social" à "l'objectivation des conditions objectives de cette expérience théorique"⁶⁹, la sociologie déplace la limite entre le pensable et l'impensable, propose « l'archéologie objective de notre inconscient⁷⁰ ».

F- Politique et épistémologie. Philosophie et sociologie.

« Tout projet de développement de l'esprit humain, qui, oubliant l'enracinement historique de la raison, compte sur la seule force de la raison et de la prédication naturelle pour faire avancer les causes de la raison, et qui oublie d'appeler à la lutte politique pour tenter de doter la raison et la liberté des instruments proprement politiques qui sont la condition de leur réalisation dans l'histoire, reste encore prisonnière de l'illusion scholastique.⁷¹ »

L'*habitus* est un concept qui vaut essentiellement pour approcher la logique des pratiques. Récuser "l'illusion scholastique" permet d'établir par la sociologie une philosophie de la pratique qui affirme en acte l'aspect libérateur d'une nouvelle conception des règles de la méthode sociologique. « [...] on ne sait jamais exactement si par règle on entend un principe de type juridique ou quasi juridique plus ou moins consciemment produit et maîtrisé par les agents ou un ensemble de régulations objectives qui s'imposent à tous ceux qui entrent dans le jeu [...] Mais on peut aussi avoir à l'esprit un troisième sens, celui de modèle, de principe construit par le savant pour rendre compte du jeu. Je crois qu'en escamotant ces distinctions on s'expose à tomber dans un des paradigmes les plus funestes des sciences humaines, celui

⁶⁷ Comme semblent au contraire l'affirmer Gnassounou, Michon et alii, *Causes, Pouvoirs, dispositions en philosophie*, PUF, 2005, dans une forme doctement revisitée de la scholastique.

⁶⁸ M.-A. Lescouret, *Bourdieu*, p. 205.

⁶⁹ *Le Sens pratique*, p. 43-44.

⁷⁰ *La Domination masculine*, p. 9.

⁷¹ Bourdieu, *Raisons pratiques*, op. cit., p.232.

qui consiste à donner, selon le vieux mot des Marx "les choses de la logique pour la logique des choses."⁷² »

Bien qu'il hérite aussi de la rigueur de l'interrogation épistémologique de Max Weber, Bourdieu est véritablement un sociologue "à la française" dans la mesure où il nous dit 1/ vouloir séparer philosophie et sociologie au profit de cette dernière et mettre à l'écart les questions de philosophie dans leur expression classique, 2/ que la sociologie essentiellement *est* désormais la philosophie. Elle pense, autrement, les questions du sujet et de la liberté, de la domination et de l'émancipation, du collectif et de l'individu. Cette manière particulière, à la fois théorique et pratique, de faire de la philosophie a été pensée et projetée par Comte, affinée et en partie réalisée par Durkheim. Bourdieu se situe dans cette lignée pour qui la sociologie est la mise en œuvre d'une philosophie réellement pratique et matérialiste en même temps que soucieuse de réflexivité critique.

Il y a un *habitus* scientifique. Cet *habitus* est le seul qui permette à l'agent de se poser des questions sur les modalités de sa propre pratique. Les dispositions acquises de la scholastique, les règles de l'argumentation, l'illusion d'une théorie à distance d'un réel qu'elle considère d'un point de vue abstrait n'en font pas partie. Cet *habitus* est celui des sciences sociales qui, contrairement à la philosophie, sont capables de se prendre dans une certaines mesures elles-mêmes pour objet. « La science sociale est donc une construction sociale d'une construction sociale.⁷³ » Il faut donc "objectiver" le "sujet de l'objectivation" (le savant, le sociologue), rompant ainsi avec l'illusion scholastique du point de vue absolu, faire de l'épistémologie, penser sa propre pratique approchant ainsi une limite entre le pensable et l'impensable, l'objectivité et la subjectivité⁷⁴.

L'objectivation critique des conditions (qu'il s'agisse des *habitus* ordinaires ou dans l'ordre épistémologique) est libératrice. Il s'agit d'explicitier l'implicite de la vie ordinaire en même temps que l'implicite et les limites de cette explicitation. Ce double projet est une pratique plus qu'une méthode. Au bout du compte et au travers de la réflexion épistémologique, le but est politique au sens large. Il est le même que celui de la sociologie naissante au début du XIX^e siècle, à partir d'une réflexion épistémologique sur la nature et les limites de la scientificité, à partir de l'espace nouvellement créé des sciences humaines : l'horizon d'un changement social.

La philosophie devenue pratique n'aura pas avec l'action – l'action politique en particulier – une aussi grande distance que d'autres formes de philosophie entretiennent avec elle. Si la réflexion est une forme d'action « sur l'expérience subjective du monde social et sur l'objectivation de conditions objectives de cette expérience, il y a des effets sociaux à cette activité théorique.⁷⁵ »

La philosophie pratique et la sociologie doivent être intégrées non seulement aux institutions (universités et organismes de recherche), mais au champ social et politique en général. Si elles ne sont pas "neutres" comme le supposait la scholastique, elles ne sont pas non plus en tant que telles libératrices. La sociologie comme la philosophie peuvent « mettre leurs instruments rationnels de connaissance au service d'une domination toujours plus rationalisée ou analyser rationnellement la domination et tout spécialement la contribution que la connaissance rationnelle peut apporter à la monopolisation de fait des profits de raison universelle.⁷⁶ »

⁷² Bourdieu, *Choses dites*, op. cit.,

⁷³ *Science de la science et réflexivité*, p. 172.

⁷⁴ Il s'agit en quelque sorte avec la sociologie d'une "archéologie objective de notre inconscient" (*La Domination masculine*, p. 9).

⁷⁵ *Le Sens pratique*, op. cit., p. 44.

⁷⁶ *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 99.

Bibliographie (on indique les éditions citées)

Textes de Bourdieu cités

- "Fieldmark in philosophy", in *Choses dites*, Minuit, 1987.
- "Les Stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", *Annales*, 4-5, juillet-octobre 1972, cité in *Le Bal des célibataires, crise de la société paysanne en Béarn*, Seuil, 2002.
- "Célibat et condition paysanne", *Études rurales*, 5-6, avril-septembre 1962, p. 32-135.
- *Entretiens télévisuels*, La Cinquième, 1991.
- "Structures, habitus et pratiques", in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, 2000, p. 256-285.
- *Méditations pascaliennes*, Seuil, 1997.
- *Questions de sociologie*, Minuit, 1980.
- *Le Sens pratique*, Minuit, 1980.
- *Raisons pratiques*, Seuil, 1994.
- *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir, 2001.

Textes fondamentaux philosophiques et sociologiques

- Aristote, *Rhétorique*, Livre II, 12, 2, GF Flammarion, p. 328 et suiv.
- Aristote, *Métaphysique*, delta, 20, GF Flammarion, 2008.
- Durkheim, « Représentations individuelles et représentations collectives » (1898), publié in *Sociologie et philosophie*, 1924, rééd. PUF Quadrige, 1990.
- Durkheim, *L'Évolution pédagogique en France* (1904-1905), rééd. PUF, 1990.
- Élias, *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, 1991, p. 193 et sqq.
- Élias, *La Société des individus*, trad. franç. Fayard, 1991.
- Husserl, *Expérience et jugement*, trad. franç. PUF, 1990.
- Mauss (1950), "Les techniques du corps", in *Sociologie et anthropologie*, éd. PUF Quadrige, 1984, p. 368-369, ainsi que l'introduction de Lévi-Strauss.
- Merleau-Ponty (1945), *Phénoménologie de la perception*, Tel, Gallimard, 1976.
- Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Minuit, 1967, avec une postface de Pierre Bourdieu.
- Searle, *La Construction de la réalité sociale*, 1995.
- Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, tome 2, éd. du Cerf, 1984, questions 49 à 54 de la deuxième section (p. 303-335).
- Weber, *Économie et société*, t. II, trad. franç. Agora pocket, p.294 et sqq.

Textes et articles critiques sur le concept d'*habitus* chez Bourdieu.

- Boltansky Luc, "Usages faibles, usages forts de l'*habitus*" in Encrevé, Lagræe, *Travailler avec Bourdieu*, Champs Flammarion, 2003, p. 153-161.
- Bouveresse Jacques, "Règles, dispositions et habitus" in n° spécial Pierre Bourdieu, revue *Critique*, août/septembre 1995, p. 573-594.
- Bronckart Jean-Paul et Shurmans, "Pierre Bourdieu, Jean Piaget : *habitus*, schèmes et construction du psychologique", in *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu*, ss la direction de B. Lahire, La Découverte, 2001. [Article qui restitue bien certaines sources de Bourdieu en ce qui concerne l'*habitus* et procède à une étude claire de la notion. Mais aboutit sans justification à trouver à la psychologie de Piaget et à l'interactionnisme de Vygotsky une débouché sociologique].

- Cicourel, Aarne, "L'*Habitus* et le pouvoir symbolique comme processus sociocognitifs : quelques suggestions empiriques" in *La Liberté par la connaissance, Pierre Bourdieu (1930-2002)*, sous la direction de Jacques Bouveresse et Daniel Roche, Odile Jacob, 2004, p. 163-188 [article qui ignore à peu près totalement la doctrine de Bourdieu].
- Hérans François, "La seconde nature de l'*habitus*", *Revue française de sociologie*, 1987, vol. XXVIII, p. 385-416. [Article de référence, examine de manière exhaustive les sources phénoménologiques de Bourdieu.]
- Hong, Sung Min, *Habitus, corpus, domination, sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*, L'Harmattan, Logiques sociales, 1999. [Thèse qui compare dans une série de chapitres monographiques la philosophie de Bourdieu avec celles de Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, etc.].
- Lahire Bernard (dir.), *Le Travail sociologique de Pierre Bourdieu, dettes et critiques*, La découverte, 2001.
- Rist G, "La notion médiévale "d'*Habitus*" dans la sociologie de Pierre Bourdieu", *Revue européenne des sciences sociales*, 22(67), 1984, p. 20-212. [Cet article fait méticuleusement le point sur les parallélismes de formulation entre Thomas d'Aquin et Bourdieu, à ce titre il est très précieux mais méconnaît la transformation radicale du concept opérée par Bourdieu.]
- Wacquant Loïc J.D., Introduction à *Réponses* de Pierre Bourdieu, Seuil, 1992.